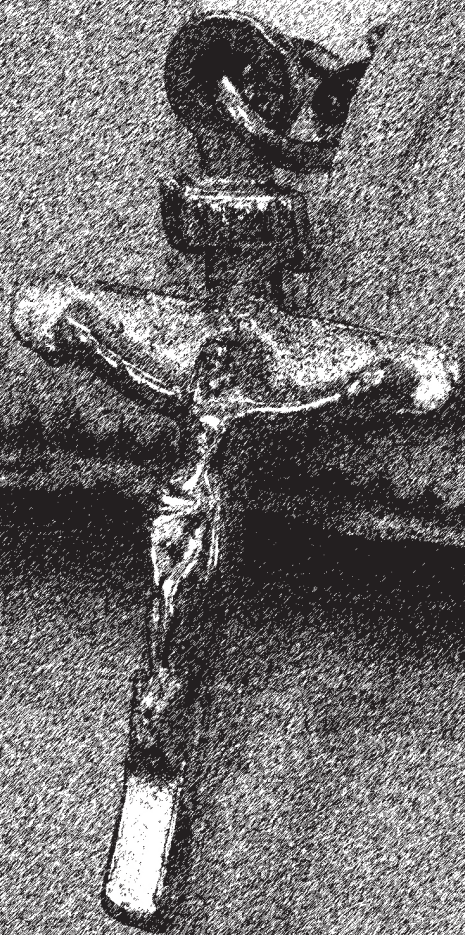


Os imaginários religiosos na cultura política argentina

Juan Cruz Esquivel

Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro



resumo

O artigo se propõe a refletir sobre os entrecruzamentos na religião e na política, instalados nos debates conceituais em torno da secularização e da laicidade. Partindo da premissa que supõe considerar a religião como dimensão pública, interessa aqui analisar os imaginários religiosos na cultura política argentina.

Para isso, entrevistou-se meia centena de deputados(as) nacionais, com o objetivo de indagar sobre suas trajetórias, seus âmbitos de formação e socialização, seus percursos na militância e na função política; sobre suas crenças religiosas; e suas percepções e avaliações sobre a presença da religião no espaço público em geral e na educação em particular, o vínculo entre os grupos religiosos e o Estado e a influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares.

Palavras-chave: política; religião; deputados nacionais; Argentina.

abstract

This article intends to reflect on the intersections between religion and politics, located in the conceptual debates around secularization and laicity. Starting from the premise according to which religion is a public dimension, I am interested in analyzing religious imaginaries in Argentine political culture.

For that, I interviewed about fifty national congresspeople to inquire into their careers, training, areas of socialization, their journeys as activists and in their political offices; about their religious beliefs; and their views and assessments of the presence of religion in the public space in general and in education specifically, the link between religious groups and the State and the influence of religious assumptions on parliamentary decisions.

Keywords: politics; religion; national congresspeople; Argentina.

“Às vezes se confundem [...],
por isso te perguntei se religião e
política não eram a mesma coisa,
porque na realidade a gente
trabalha sobre as crenças do outro”
(WS, deputado nacional).

Pensar as cosmovisões daqueles que decidem politicamente em termos do lugar atribuído ao religioso leva, inequivocamente, a nos indagarmos pela trama vincular entre a política e a religião em um espaço social e histórico determinado. Partindo da premissa de que mais do que se constituir em esferas sociais diferenciadas, a religião e a política formam um campo de solapamentos que inclui âmbitos de socialização e circulação comuns, cabe nos perguntarmos pelos dispositivos das culturas políticas hegemônicas que levam a interpelar símbolos, linguagens, instituições e sujeitos religiosos de um modo naturalizado. E, simultaneamente, nos interessarmos pelas biografias e/ou trajetórias dos atores políticos para indagar sobre sua ancoragem em textos confessionais.

As reflexões em torno da religião e sua presença/vitalidade no mundo moderno foram historicamente situadas nas teorias

da secularização (Berger, 1967; Stark & Bainbridge, 1986). Para tais autores, os processos de diferenciação institucional crescente e de maior autonomia dos sujeitos, componentes que distinguiam a modernidade ocidental, supunham um deslocamento da religião de sua outrora função reguladora da vida social. Sobre esses pilares se sustentava o marco analítico da secularização que pressagiava a privatização do religioso e seu retraimento da arena pública.

Agora, as singularidades históricas, jurídicas e culturais que emolduraram as relações entre instituições, grupos e referentes políticos e religiosos dão conta do caráter contingente de tais processos (Parker, 1996; Mallimaci, 2015; De la Torre, 2015; Wright, 2015).

De fato, na América Latina, sua trama social e institucional não respondeu aos

JUAN CRUZ ESQUIVEL é professor da Universidade de Buenos Aires (UBA), pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet), Argentina, e autor de, entre outros, *Igreja, Estado e política: estudo comparado no Brasil e na Argentina* (Santuário).

postulados emanados das matrizes conceituais anglo-saxãs e europeias. Não parece pertinente falar simplesmente de uma declinação ou regresso da religião à esfera pública quando em boa parte dos países da região esse espaço foi uma das áreas de atuação privilegiada de grupos e atores religiosos em suas estratégias de construção de identidades e de posicionamento institucional.

Nós nos propomos aqui a repensar as distintas perspectivas teóricas que deem conta das discussões sobre modernidade, secularização e laicidade, a partir dos dados que surgem de um levantamento realizado com deputados(as) federais da Argentina, em torno de suas representações e imaginários relacionados com o religioso.

Entrevistamos meia centena de parlamentares, homens e mulheres, aprofundando sobre suas trajetórias, seus âmbitos de formação e socialização, seus percursos na militância e na função política; sobre suas crenças religiosas; e sobre suas percepções e avaliações em torno da presença da religião no espaço público em geral e na educação em particular, do vínculo entre os grupos religiosos e o Estado e da influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares.

Empreender essa estratégia empírica e interpretativa direcionará nosso olhar para a compreensão dos formatos – no plural – que se configuram na trama da relação entre política e religião. E advertirá sobre as tensões que afloram entre uma matriz que integra mais do que cinde o político e o religioso, e a emergência de demandas cidadãs de ampliação de direitos que lutam por uma maior autonomia e diferenciação entre ambas as esferas.

O CARÁTER IMANENTE OU CONTINGENTE DO RELIGIOSO NA CULTURA POLÍTICA NA ARGENTINA

Ir mais fundo nos imaginários religiosos que fazem parte da cultura política contemporânea requer como ponto de partida um enquadramento da rede de vínculos entre política, religião e sociedade ao longo da história argentina.

Nesse caminho analítico, percebe-se a marca de uma matriz dominante que ampliou os espaços de intersecção entre a política e a religião e que homologou a nacionalidade com a cristandade. Trata-se de uma cosmologia transversal, que não distingue clivagens ideológicas, educacionais ou de adscrições confessionais. Predomina uma forma de pensar – e de instrumentalizar – a relação entre atores religiosos, o Estado e o mundo da política em geral aos quais satisfazem setores que se definem como liberais, republicanos e de tradição ou cultura popular; segmentos ilustrados e de menor formação educacional; referências empresariais, sindicais, judiciais e demais integrantes do que se identifica laxamente como classe dirigente.

Desde o alvorecer da independência, o catolicismo, em que pese sua incipiente institucionalidade, foi reconhecido em sua condição de força moral integradora e requerido para unir culturalmente uma nação em formação. A participação de clérigos nos processos emancipatórios e na elaboração da Constituição Nacional de 1853, a consagração do exército à Virgem, a potestade de registrar os nascimentos, os casamentos e os falecimentos denotavam a centralidade religiosa nas engrenagens do poder.

Em que pese o fato de que os ares modernizantes que pairaram na década de 80 do século XIX trouxeram consigo uma sequência de legislações de corte laicizante (lei do registro civil em 1884 e do casamento civil em 1888), os alicerces daquela configuração político-religiosa fundadora permaneceram incólumes. O fato de que o Estado não tenha sancionado a separação formal em torno da Igreja – decisão tomada nos vizinhos Chile, Brasil e Uruguai – não constitui uma circunstância que deva ser subestimada.

Pelo contrário, o poder político se constituiu no resseguro do caráter predominante do catolicismo, proporcionando ao longo da história os meios jurídicos, financeiros, culturais e simbólicos necessários para garantir seu lugar privilegiado. Incontáveis exemplos confirmam o papel preponderante outorgado à Igreja católica: sustentação estatal do culto católico, ainda vigente; requisito de catolicidade para ser presidente e vice-presidente, eliminado recentemente na reforma constitucional de 1994; subsídios aos colégios confessionais; assistência religiosa exclusiva às Forças Armadas e de Segurança; manejo dos fundos oficiais destinados a planos sociais pelos âmbitos de caridade da instituição católica; passaportes diplomáticos e oficiais a arcebispos e bispos; iconografias católicas em organismos estatais, etc.

Já no século XX e com a crise dos ideais positivistas que anunciavam um progresso indefinido, o catolicismo reafirmou sua batalha pela hegemonia ideológica e moral. Reticentes a se concentrar nas tarefas da sacristia e no plano particular das consciências, a cristianização da sociedade e a materialização de uma presença ativa no espaço público se tornaram metas no desenho das políticas eclesiásticas.

A partir de seu fortalecimento institucional na década de 30 do século XX¹, a Igreja católica utilizou uma série de estratégias para garantir uma presença pública estendida passando, assim, à ofensiva. A ascendência sobre as altas esferas de governo e a forte presença no campo social foram projetadas como duas engrenagens primordiais para disseminar os valores cristãos em todas as ordens da vida social. Complementarmente, a rede de instituições educacionais católicas, que havia crescido exponencialmente a partir da chegada de novas ordens religiosas em fins do século XIX e início do XX, consolida-se durante esse período, transformando-se em uma estrutura iniludível na hora de organizar o sistema educacional na Argentina. A identidade religiosa se propôs a *catolizar* o Estado e a sociedade, incorporando a seus quadros a gestão de governo e utilizando os recursos do aparato estatal para estender sua ação pastoral a toda a nação.

O retorno da democracia na década de 80 do século passado não modificou o tradicional *modus operandi* da sociedade política em seu vínculo com a condução eclesiástica. A ascendência sobre as altas esferas de governo continuou sendo um eixo central do comportamento da instituição católica. O nível de proximidade ou de confrontação com cada governo esteve marcado pela margem de influência disposta pelos agentes superiores da instituição religiosa sobre áreas que consideravam “naturalmente” de sua incumbência: principalmente a educação, a assistência social e a moral familiar e sexual.

1 Entre 1933 e 1939, foram criadas 11 dioceses, tantas como as que haviam, até esse momento, o que está indicando que em seis anos foram fundadas tantas jurisdições eclesiásticas como desde 1570 a 1933.

A história política argentina evidencia a preponderância de uma cultura política² que interpela a instituição católica como provedora de legitimidade. Nesse contexto, não só se “naturalizou”, como também auspiciou sua ingerência na esfera pública: promoveu-se sua participação na gestão de políticas públicas e na discussão legislativa. Independentemente da filiação religiosa de seus integrantes, arraigou-se na classe política uma matriz que integra a política e a religião, o público e o privado, as convicções pessoais e as decisões como funcionários públicos.

Agora, os processos de democratização e de pluralização cultural e religiosa foram erodindo, de modo díspar e sinuoso, o caráter imanente dessa matriz político-cultural. Ou, dito em outros termos, tornaram complexas e diversificadas as cosmovisões que fundamentam os posicionamentos daqueles que decidem politicamente, incorporando componentes e elementos que tributam a autonomia entre essas esferas. Isso nos insta a considerar o caráter contingente dos processos e, portanto, a nos aprofundar sobre os contextos sociais que condicionam e alimentam aquelas transformações em culturas políticas que se pluralizam.

A PRESENÇA DO RELIGIOSO NAS CULTURAS POLÍTICAS DOS(AS) DEPUTADOS(AS) NACIONAIS

O trabalho de pesquisa se propôs a revelar as cosmovisões e representações dos

2 Quando falamos de cultura política, fazemos referência ao imaginário e às representações coletivas que se plasmam em um leque de usos e costumes arraigados; neste caso, no *modus operandi* da classe política.

deputados na Argentina, em termos do lugar atribuído ao religioso – às instituições, a seus referentes, ao universo de símbolos e linguagens – no cenário público³. Para isso, a estratégia metodológica contemplou a realização de 50 entrevistas em profundidade com deputados nacionais⁴, selecionados a partir de uma amostra representativa, baseada na identidade política, na idade, no sexo e na região de procedência.

As entrevistas se aprofundaram sobre os seguintes tópicos: a) suas biografias pessoais: trajetórias educacionais, espaços de socialização, seus percursos na militância e na função pública; b) suas crenças, pertencimentos e práticas religiosas; c) suas avaliações em torno da influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares; d) suas percepções sobre a presença do religioso em diferentes âmbitos: na legislação, no campo simbólico (ícones religiosos em edifícios estatais e espaços públicos), na educação, no plano da bioética e da saúde sexual e reprodutiva, nas políticas sociais, no vínculo com o Estado em geral.

Poder-se-ia pensar, como hipótese de trabalho, que a socialização dos parlamentares ao longo de seus trajetos educacionais e/ou militantes em espaços católicos resulta gravitante para situar a Igreja católica como um ator protagonista na representação do

3 O estudo se inscreve em uma pesquisa mais ampla, financiada pela Agência Nacional de Promoção Científica e Tecnológica, sobre religião e política na Argentina contemporânea: Projeto de Pesquisa Científica e Tecnológica (PICT) n. 0555/14, “Religião e política na Argentina democrática. Permeabilidades laicas e confessionais na normatividade jurídica, nas políticas públicas e na cultura política” (orientador: Juan Cruz Esquivel/coorientadora: Karina Felitti).

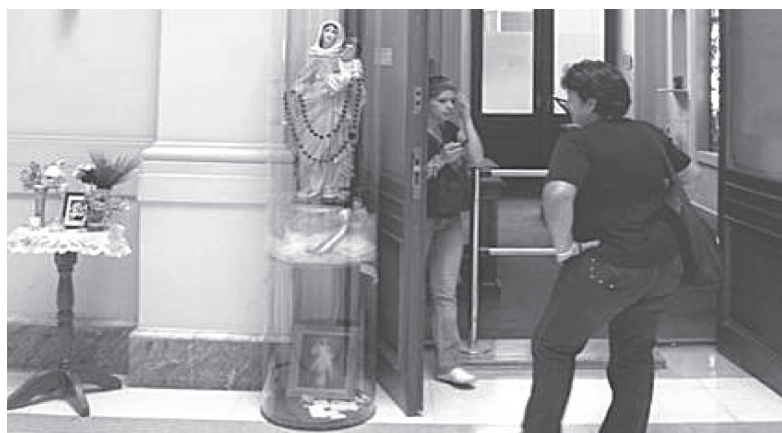
4 A Câmara de Deputados da Argentina conta com 257 membros que são eleitos diretamente pelos cidadãos.



Crucifixo na Corte Suprema de Justiça da Nação



Crucifixo em uma sala de aula de uma escola de gestão estatal



Virgem Maria na Casa Rosada (sede do Poder Executivo da Nação)

mapa do poder e, portanto, para naturalizar sua permeabilidade sobre as decisões estatais. Guido Giorgi (2014) analisou as sociabilidades religiosas dos ministros da Nação e percebeu que, em alguns períodos da história argentina, quadros católicos ocuparam os cargos superiores do Estado.

Nesse caso, para essa camada de legisladores, os fundamentos que moldam os imaginários políticos em torno do religioso deverão ser rastreados por outros caminhos analíticos. As carreiras se circunscrevem a trajetórias típicas do campo da política. Militância partidária, cargos prematuros

na função pública, em âmbitos legislativos locais e provinciais para depois chegar ao Congresso Nacional:

“Comecei a militar aos 17 anos, terminando o ensino médio [...] estava começando o último ano da ditadura (1982-1983). Depois fui estudar em Santa Fé; já formado, na minha cidade, continuei militando e, em 1989, quando Menem ganhou, ganhamos a eleição municipal. O peronismo ganha pela primeira vez em 30 anos. O prefeito me convoca, sim, a um jovem de 24 anos, me dá a Secretaria da Fazenda do Município. Secretário da Fazenda aos 24, conselheiro aos 26, prefeito aos 32, prefeito de novo aos 38, depois candidato a governador, deputado provincial, agora deputado nacional” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Me inicio na política com o advento da democracia, em 1983. Então comecei, nos primeiros dois comícios, sendo fiscal de mesa da União Cívica Radical – UCR –, passei a fazer parte da vida partidária. E bom, claro, em 1983 me filiei à UCR. De 83 em diante, sempre participei das campanhas políticas, fui autoridade partidária em nível local, em nível provincial. Em 1999, ingresso como deputado provincial. Em 2003, fui candidato a governador na minha província. Volto a ser candidato em 2007, como candidato a prefeito da minha cidade; perdemos as eleições por 1.200 votos. Como o prefeito foi destituído 87 dias depois, por quase unanimidade aprovada na Câmara de Deputados, voltou-se a convocar eleições e aí ganhei com 50% dos votos. Desde 2013, sou legislador nacional” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Minha militância foi partidária. Participei do alvorecer da democracia, em 1984 entrei na faculdade, filiei-me em 1989. Fui marcado pela presidência de Raúl Alfonsín na política, entendi o que era a ideologia da União Cívica Radical e os valores que encerrava. E depois participei ativamente no partido, militância totalmente partidária” (WS, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

Nas trajetórias educacionais dos deputados, é notório o predomínio de uma escolaridade de gestão estatal. Embora em alguns casos se registrem segmentos formativos em instituições religiosas, não se vislumbra sua gravitação na conformação da idiossincrasia política. Respondem a escolhas fundadas na qualidade do estabelecimento educacional, no prestígio institucional ou na existência de outras opções escolares:

“Educação pública, da cidade, em Granelero Baigorria, o primário. Fiz três anos do secundário em uma escola privada laica de Rosário e depois terminei no Normal 2, uma escola pública, o quarto e o quinto ano. Depois passei para a Faculdade de Direito, pública, da Universidade de Rosário” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Tudo público. Só no primeiro ano do primário fui a um colégio católico porque não me deixavam entrar com cinco anos, então a minha mãe me levou lá. Depois ensino médio, universidade e uma pós-graduação em Direito, na Universidade do Litoral, em Santa Fé” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Em linhas gerais, os parlamentares se reconhecem como pessoas que acreditam

em Deus, passaram pelos ritos clássicos do catolicismo (casamento na Igreja e batismo dos filhos), mas essa adscrição nominal e o pertencimento cultural não se traduzem em um repertório de práticas religiosas. A referência não aponta somente para a presença na cerimônia religiosa por excelência – a missa –, mas também para o leque de atos religiosos menos institucionalizados, como rezar, ler livros religiosos, participar de celebrações de santos, etc. O testemunho seguinte sintetiza a situação dos legisladores a respeito de suas vivências religiosas:

“Me casei na Igreja, meus filhos são batizados, acredito em Deus, sou católico. Mas não sou de ir à Igreja” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Se não estamos diante de um elenco com fortes convicções religiosas pessoais, produto de ter se socializado em ambientes confessionais ou de se reconhecer como membro ativo de um grupo religioso em particular, reaparece o questionamento em torno da sustentação de uma cosmovisão que, como veremos em breve, atribui às instituições religiosas um lugar destacado no mapa dos atores a serem considerados no momento das decisões estatais. Sem dúvida, a memória acerca do papel preponderante que o catolicismo teve ao longo da história argentina não pode ser desconsiderada. Mas se retomarmos e nos detivermos nas trajetórias políticas dos deputados, encontraremos alguns sinais que nos permitam responder à pergunta de pesquisa formulada.

Em seus itinerários prévios até chegar à Câmara de Deputados, é possível identificar claramente cargos de gestão no nível

local. Nesse plano, no do território, quando foram prefeitos, as ações municipais e religiosas confluíram em diversas áreas da vida social: educação, assistência social, refeitórios comunitários, saúde, formação profissional, etc. Ao implementar políticas de governo, as autoridades municipais apelam para as organizações presentes nos bairros. E é ali onde se complementam com a estrutura católica – de forma crescente, também com a evangélica –, com forte capilaridade e extensão territorial. Não se trata de uma investigação conceitual acerca da confessionalidade ou laicidade do Estado nessa disposição política. Prima o pragmatismo, a necessidade de otimizar e facilitar a “descida” da ação estatal à cidadania. E uma avaliação altamente positiva na articulação das gestões, a estatal e a religiosa, enquanto se visualiza um resultado proveitoso para a sociedade.

“Como prefeito, você está com os problemas das pessoas à flor da pele. O nosso trabalho era muito territorial e muito social. Sobre tudo nos bairros, víamos que também havia muita atividade religiosa; a verdade é que sempre se coordenou e se trabalhou muito. O desafio era ver como nos complementávamos. Trabalhamos em outros refeitórios sociais, me lembro, com o padre Ignacio. Havia um trabalho territorial muito forte e de coordenação nisso; sempre potencializávamos os recursos a partir da gestão pública com o esforço deles, e a verdade, isso sim, tinha um impacto muito positivo no território” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Vale esclarecer que a lógica instrumental que impera em torno da assistência das

organizações que agem no território não é exclusiva para as religiosas; pelo contrário, é extensiva a todo agrupamento social em geral. Ponderam-se as capacidades práticas para “resolver problemas” e a virtuosidade do círculo quando os esforços se acoplam com os que são impulsionados a partir do Estado.

“Uma das coisas que sempre me preocupam muito a partir da política é não poder fazer uma rede em todas essas organizações sociais que estão dando respostas concretas e boas, das empresariais às sociais. Vejo que um déficit que a política argentina tem é que não pode unificar essa rede de instituições e organizações que estão tendo sucesso. Na minha profissão médica, vejo como as religiões, os evangélicos, contêm muito bem os alcoólatras” (WS, entrevista realizada em 2 de março de 2017).

“Sempre vou ver toda inter-relação e toda ajuda, aporte, contribuição para que a sociedade seja melhor, não me preocupa de onde venham. Se vêm dos muçulmanos, dos judeus, dos cristãos, verdade que não me preocupa, na medida em que isso seja produtivo ou benéfico para a sociedade” (TP, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

Em todo caso, o diferencial das estruturas religiosas com relação a outros coletivos sociais reside, por um lado, na legitimidade social que detenham ao não corporificar um interesse politizado. Um fator de máxima consideração para aqueles que assumem cargos executivos, independentemente de sua filiação política e/ou ideológica. A publicidade dos encontros com líderes religiosos para abordar problemáticas específicas locais ou para visibilizar os espaços de trabalho

conjunto tem a intencionalidade de usufruir esse lucro extrapolítico. Por outro lado, a presença de grupos religiosos na implementação de ações estatais é representada como uma garantia de transparência que também gera benefícios à imagem da gestão municipal. E com uma capacidade e estrutura organizativa mais eficazes inclusive que o próprio Estado.

“Em 1998, eu era prefeito e foi preciso fazer um levantamento para ver pessoas que haviam sofrido com as inundações, por causa das chuvas, para o assunto de moradia. Em vez de ser feito pelo município, juntei a Caritas e os evangélicos e fiz uma comissão. Eu disse a eles: ‘Não queremos que se politize o assunto’. Bem, é certa garantia que a sociedade lhe dá, que não é meu partido político. Sei inclusive que a Caritas começou a fazer moradias” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Sei que as instituições religiosas são muito mais eficientes no gasto social, isto é assim, instituições com uma grande territorialidade que o Estado não tem, e instituições que, por sua vez, têm um nível de voluntariado desinteressado com o qual o Estado não conta” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

A leitura positiva sobre o trabalho social que os grupos religiosos realizam permeia a visão geral que se constrói sobre as organizações confessionais, configurando um marco normativo de cooperação entre o Estado e a religião. E embora não se trate de uma concepção predeterminada sobre a presença pública de instituições e atores religiosos, seja para cogerir políticas estatais

ou para implementar as iniciativas governamentais no território, naturaliza-se uma trama vincular que se projeta para outros campos de decisão do Estado como, por exemplo, os do Parlamento.

“Se reconhecemos as tarefas levadas adiante pelas religiões, que ajudam na educação, na atividade social, há compromissos muito fortes, a ajuda do Estado me parece boa, me parece bom que tenhamos muitíssimas escolas confessionais de diferentes cultos, não acha? Evangélicos, judeus, católicos, todos eles têm escolas, e isso para o Estado é uma ajuda, se se quiser, e acho bom que o Estado continue mantendo” (BM, entrevista realizada em 31 de maio de 2017).

Em resumo, consolida-se um modelo de laicidade de subsidiariedade (Mallimaci & Esquivel, 2014). Concebe-se um Estado que projeta e toma decisões interpelando as instituições religiosas. Sem dúvida, a matriz católica na gênese e na história da nação resulta inevitável, mas engrenagens do presente criam e recriam os componentes que motorizam uma maneira particular de idealizar e projetar a relação entre política e religião nas esferas estatais.

É pertinente esclarecer que o conceito de subsidiariedade remete ao marco axiológico do catolicismo, concretamente à doutrina social da Igreja⁵. A cosmologia que contorna a subsidiariedade legitima o apoio estatal às entidades intermediárias da sociedade

civil. Apoio que se vê operacionalizado na transferência de recursos econômicos, na participação dessas organizações na execução de políticas públicas e em instâncias institucionais de consulta (Comitês Nacionais de Bioética, Conselhos Sociais Consultivos, etc.) e inclusive na cogestão de determinados espaços estatais.

Não só aqueles que tomam decisões governamentais pensam a política pública a partir da lógica da subsidiariedade, as próprias organizações intermediárias interpelam as estruturas estatais a partir das mesmas coordenadas de sentido e suas estratégias de reprodução institucional dependem em boa medida desses mecanismos de interação.

Porém, um Estado marcado pelos pressupostos da subsidiariedade não remete a uma formação política frágil. A concentração de recursos e o reconhecimento como atribuidor dos mesmos em um cenário de escassa institucionalização nos procedimentos para a distribuição daqueles bens implica que as entidades intermediárias disputem a captação desses recursos públicos para fortalecer sua presença social e institucional (Esquivel, 2016).

Ancorada em uma cultura política de longo fôlego, em um leque de usos e costumes arraigados que moldam o *modus operandi* da classe política, a forma de organizar a política pública preserva em suas instâncias de intermediação as estruturas religiosas presentes no território. Tanto as escolas confessionais como os refeitórios da Caritas, as organizações católicas que constroem moradias e as Pastorais da Saúde de cada diocese que distribuem kits sanitários, recebem financiamento estatal e são parte da engrenagem do Estado para “reduzir” a política pública para a cidadania.

5 Sobre esse princípio se assenta toda a jurisprudência que valida a atuação da autoridade mais próxima do espaço político social em que tais ações serão implementadas. A União Europeia incorporou esse princípio no Tratado de Maastricht, em 1992.

Se as experiências de gestão foram gravitantes para consolidar na cultura política uma cosmovisão que, para fins instrumentais, assegura um lugar preponderante aos agentes religiosos e a suas estruturas organizativas como interlocutores da gestão estatal, no plano das ideias, é preciso recuperar alguns aspectos que tributam à tradição e à memória histórica, que funcionam como substratos naturalizados e proporcionam os marcos e as margens estabelecidas de onde se pensa, se age e se estabelecem relações na arena política e pública. É aqui que resulta necessário tornar complexa essa rede vincular entre religião e política e, seguindo Casanova (1994), reforçar que a religião, sem a capacidade estruturante de séculos passados, é reconhecida em seu acervo de valores e sua presença é validada no espaço público.

A Igreja católica é concebida como parte constitutiva da cultura argentina. Nesse sentido, não se colocam objeções nem ao apoio estatal ao culto católico, prescrito constitucionalmente⁶, nem à entronização da simbologia católica em edifícios governamentais (crucifixos, virgens, etc.). Ao contrário, apela-se à tradição, à conformação como nação e à historicidade do ritualismo católico na cenografia pública nacional como argumentos de fundamentação.

Tampouco aparecem impugnações à continuidade na realização dos *Te Deum*⁷, entendida mais como prática oficial das

datas pátrias do que como ato confessional. Em todo caso, o reconhecimento à diversidade religiosa e à convivência democrática se traduz na projeção de um Estado pluriconfessional, no qual, além do financiamento para o catolicismo e da presença de suas iconografias nas repartições públicas, contemple-se também as demais confissões religiosas. Como pano de fundo e independentemente da maior ou menor identificação com a religião em termos pessoais, prima o reconhecimento ao aporte que as religiões realizam para a sustentação do tecido social e a valorização enquanto reservatórios morais da sociedade em seu conjunto.

“As organizações religiosas são organizações importantes na vida das sociedades. Então o Estado deveria se relacionar com todas. Sim, se relacionar, como não? As religiões são expressões sociais e culturais muito importantes” (BL, entrevista realizada em 20 de abril de 2017).

[A respeito da sustentação do culto católico, dos símbolos religiosos em instituições públicas e da realização do *Te Deum*] “Acho que tem a ver com a cultura, com a história, com nosso passado que basicamente vem desse lugar e acredito que faz parte dos usos e costumes institucionais, da cultura institucional. Não, não me provoca nenhum efeito estranho” (BL, entrevista realizada em 20 de abril de 2017).

“Não me parece ruim, dado que é o culto largamente majoritário na Argentina e que inclusive está unido à nossa história, vinculado às nossas raízes como país” (TP, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

6 O artigo 2º da Constituição da Argentina estabelece que o governo federal deve manter o culto católico apostólico romano.

7 Essa cerimônia, que rubrica a “consagração sagrada” do poder democrático, é solicitada pelas máximas autoridades políticas em nível nacional, provincial e municipal, apesar de não estar prescrita em nenhuma legislação.

Os argumentos esgrimidos tributam a uma matriz conceitual que justapõe o nacional e o católico enquanto díade fundadora da nossa identidade como nação. Subjaz em tais percepções o enraizamento do religioso na “cultura nacional”. O *Te Deum* e a presença de virgens e crucifixos estatais remetem a esse acervo cultural, ancorados na tradição e equiparados com outros símbolos pátrios. Como tais, se revestem de um *status* de universalidade, acima das crenças religiosas particulares. O cunho religioso do ato oficial e dos mencionados objetos se desvanece, em um contexto cosmológico que solapa mais do que cinde a cultura, a política e a religião. Não obstante, os questionamentos à presença de crucifixos e outras imagens religiosas em tribunais judiciais⁸ reafirmam a complexidade dos símbolos quanto aos significantes que condensam (Ranquetat Júnior, 2012). Esses símbolos podem ser identificados com a história, a tradição, a moral e a nação, para alguns; ou com a discriminação, a parcialidade e a desigualdade, para outros.

Na Argentina, desde 1884, quando foi sancionada a Lei 1.420 de Educação Comum, o Estado optou por preservar o horário letivo em seu sistema educacional do ditado por qualquer doutrina religiosa. Embora o século XX tenha sido testemunha de idas e vindas nessa matéria – por volta da década de 40, a educação religiosa era obrigatória nos colégios públicos e no final dos anos 50 suscitou-se um forte debate entre segmentos

religiosos e grupos que reivindicavam a laicidade como modelo para a educação –, nas últimas décadas predominou uma “ordem negociada” entre as partes interessadas. Sinteticamente, o Estado honrou o espírito da Lei 1.420 e, ao mesmo tempo, transferiu consideráveis subsídios para a manutenção dos colégios religiosos, majoritariamente católicos, em todo o país. Garantia uma “laicidade relativa” na educação de gestão pública e, simultaneamente, contemplava a demanda dos atores ligados à educação católica, que apelavam ao direito dos pais de que seus filhos recebessem a educação religiosa e moral de acordo com suas convicções, segundo o estabelecido no artigo 12 do Pacto de San José da Costa Rica.

A descentralização educacional dos anos 90 do século passado transferiu a gestão educacional para as jurisdições provinciais. Esse processo evidenciou uma disparidade de critérios na hora de pensar o modelo da educação. Tal é o caso das províncias de Salta, Catamarca e Tucumán, que contemplam o ensino religioso – na prática, católico – no sistema educacional público⁹. No caso da primeira das províncias mencionadas, suscitaram-se denúncias por discriminação e violação à liberdade de consciência que chegaram até a Corte Suprema de Justiça da Nação¹⁰.

8 Quando foi ministra da Corte Suprema de Justiça, a juíza Carmen Argibay propôs tirar os crucifixos das salas de audiência. O defensor geral Gabriel Ganón solicitou às autoridades do Poder Judiciário da cidade de San Nicolás, na província de Buenos Aires, a retirada de todas as imagens religiosas (*Página12*, 11/10/2010. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-154736-2010-10-11.html>).

9 De modo opcional, também nas províncias de Córdoba, La Pampa, San Luis (fora do horário letivo) e Santiago del Estero (sem especificação do horário).

10 Em 12 de dezembro de 2017, a Corte Suprema questionou um inciso da lei de educação provincial de Salta, no qual se prescreve a educação religiosa dentro do horário letivo e dos conteúdos curriculares. Por esse motivo, determinou que nas escolas de gestão pública de Salta não se pode ensinar educação religiosa em horário escolar e como parte do plano de estudos. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1Su51EG-1tBnC4Cfpo6ELtuMZTrVfVhG/view>.

Interpelados os deputados a definir o lugar da religião no sistema educativo, como visão geral, predomina a percepção de que contribui para a formação moral da cidadania. Nesse sentido, a apelação é mais para um ensino humanista em valores do que para a formação confessional. Registra-se a preeminência da Igreja católica neste campo e, ao mesmo tempo, a necessidade de contemplar as “outras” religiões. Esse leque de apreciações se combina com a sustentada convicção em torno da liberdade dos pais para escolher a educação para seus filhos. E, ali, abre-se um interstício para a possibilidade de opção da religião nos colégios públicos. Igualmente, o aporte estatal na manutenção das escolas de gestão religiosa é avaliado como um modo efetivo para garantir diferentes ofertas educacionais.

“Na via dos valores essenciais, da convivência humana, as religiões são a via de poder dar firmeza aos valores humanos. Eu acho que ‘religião’, sim; mas não uma religião. Talvez explicar a eles as diferenças entre as religiões” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Nos colégios públicos eu estou de acordo com uma educação religiosa não confessional, e sim geral, digamos, onde existem questões que são comuns às religiões preponderantes no país que têm mais a ver com a cultura ocidental” (PL, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“O Estado tem que garantir diferentes ofertas educacionais para que, se uma família quiser ter uma educação religiosa, possa tê-la; se quiser uma educação pública e laica, possa

tê-la” (MR, entrevista realizada em 17 de maio de 2017).

À maneira de integração da análise das culturas políticas, nos interessou aprofundar a avaliação dos parlamentares a respeito da relação do Estado com as religiões na atualidade e dos sentidos outorgados à laicidade. Embora surjam argumentos contrapostos na definição do Estado em matéria religiosa, em função da maior ou menor ponderação do artigo constitucional sobre a sustentação do culto católico, deve-se ressaltar que em seus universos de sentido, laicidade e religiosidade não conformam dois polos opostos e excludentes. A cosmovisão política dominante se nutre de múltiplos componentes do acervo democrático. A igualdade, a liberdade e o respeito à diversidade como imperativos categóricos assumem significantes particulares na hora de interpretar, em termos normativos, o vínculo do Estado com o mundo confessional. A singularidade radica na naturalização da confluência de ambas as dimensões, a laicidade e a religiosidade.

A igualdade em matéria religiosa não supõe uma neutralidade estatal, ao estilo da laicidade francesa (Baubérot, 2005 e 2007), e sim um reconhecimento à existência de outros cultos e a necessidade de que o Estado se relacione com todos por igual, sem desconhecer o peso histórico e cultural do catolicismo.

Apela-se à liberdade como invocação discursiva para legitimar aquelas ações do Estado direcionadas a garantir as decisões autônomas dos indivíduos, seja no terreno educacional, no da assistência espiritual em hospitais, ou para justificar a presença de símbolos religiosos em espaços públicos ou inclusive no interior de instituições estatais

(escolas, tribunais, parlamentos, delegacias, etc.). A contribuição financeira do Estado para fins religiosos não é problematizada. Inscreve-se nos dispositivos argumentativos de promoção da liberdade. O aporte estatal para o funcionamento das escolas religiosas seria, a partir desse universo cosmológico, a garantia efetiva para quem desejar ter acesso a essa formação educacional. A presença de agentes religiosos em hospitais públicos e no sistema carcerário é validada, tendo-se em conta a consideração às necessidades de acompanhamento espiritual para essa determinada população. Por sua vez, a permanência de crucifixos e outras imagens religiosas em espaços públicos não resulta controversa; pelo contrário, evidencia a vigência de uma atmosfera de liberdade. Vale pontuar que não são registradas diferenças na apreciação sobre a instalação de símbolos confessionais se estes se localizam em recintos estatais. Sua presença se encontra naturalizada e, como tal, muitas vezes invisibilizada (Giumbelli, 2012). Integram o vade-mécum iconográfico dos edifícios do Estado, transformando-se mais em objetos culturais do que em elementos ante os quais se rende culto.

O respeito à diversidade implica uma valorização crescente da relação do Estado com os cultos católicos. A tendência é a de configurar um formato de pluriconfessionalidade. Se até o presente se convoca o *Te Deum* com a Igreja católica, projeta-se um *Te Deum* com todas as religiões; se até o momento só o catolicismo conta com uma estrutura de agentes para a assistência espiritual em hospitais e centros de detenção, propõem-se instâncias de participação para outros cultos; se atualmente os edifícios governamentais apresentam ícones do catolicismo ou associados ao universo simbólico

cristão, sugerem-se espaços inter-religiosos que contemplem imagens de outras tradições religiosas em ambientes governamentais.

“Eu sou católico, sou cristão, não vejo mal em um crucifixo em dependências públicas. Se sou judeu, gostaria que houvesse uma estrela de Davi. Coloquem-na. Olha, eu sou muçulmano, praticante, quero que tenha uma meia-lua. Coloquem-na no outro lado. Me parece que tem a ver com o diálogo, a abertura, e como em um país todos queremos ser livres, que tenhamos o direito de poder exercer essa liberdade” (MR, entrevista realizada em 17 de maio de 2017).

“Eu diria que temos um Estado laico com reminiscência de uma tradição católica que vem, faz parte, de toda a sociedade. [O vínculo do Estado com as regiões deveria ser de] cooperação, levantar a bandeira da tolerância” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Condensa-se aqui um modelo de laicidade de cooperação estatal-religiosa (Milot, 2009), sustentado em um tripé de fundamentos. Em primeiro lugar, o pilar da tradição e do amálgama entre catolicismo e identidade nacional cimentado na história argentina. Em segundo lugar, o reconhecimento da condição majoritária das adscrições à Igreja católica e, simultaneamente, da diversidade existente no campo religioso. Por último, a avaliação positiva da presença e o acionar das instituições e grupos confessionais em múltiplos planos da vida social, com consequentes benefícios para a coesão da sociedade. Este conjunto de convicções permeia e atravessa não só o *modus operandi* daqueles que decidem politicamente,

como também as bases de conformação da própria cultura política.

Se o modelo de laicidade emergente integra a religião como uma de suas dimensões constitutivas, esse processo não está isento de disputas, negociações e esgarçamento de margens, próprios da dinâmica política em uma sociedade democrática. Como conclusão, retomaremos os cenários de tensões, principalmente quando o Parlamento incorpora em sua agenda de discussões demandas de ampliação de direitos que colidem com o acervo de valores e moralidades das hierarquias religiosas e com os dispositivos da cultura política que entronizam a religião como fonte provedora de normas sociais.

CONCLUSÕES

A premissa epistemológica que supõe considerar a religião como dimensão pública nos habilitou a problematizar uma de suas tantas implicâncias em dita arena: sua presença no terreno da política. A inegável presença de instituições, atores, manifestações, símbolos e discursos religiosos nos mais diversos âmbitos públicos – na política, no arcabouço jurídico, na educação, na assistência social, nas agendas de discussões que envolvem questões morais, nos meios de comunicação e nos edifícios estatais – nos levou a repensar os vínculos entre modernidade e religião, já não como dois polos opostos e irreconciliáveis, e sim como termos de uma coabitação com influências em dupla direção.

A menor gravitação das perspectivas normativas e prescritivas nas ciências sociais da religião alimentou, indubitavelmente, o desafio de analisar as situações concretas a partir de categorias emergen-

tes. Em outras palavras, o interesse passou a se circunscrever já não em elucidar quanto a religião avança ou retrocede, mas em compreender como se materializa e se dissemina sua presença no espaço público. Trata-se de discernir como se configura a modernidade e a secularização em cada Estado-nação, em função de suas particularidades históricas e culturais.

Não nos interessou focalizar aqui as influências que os atores religiosos exerceram em determinadas políticas públicas ou legislações (Alonso, Villarejo & Brage, 2017; Esquivel, 2012), e sim esquadriñar os universos de sentido em matéria religiosa cristalizados na cultura política predominante na Argentina. E, conseqüentemente, desentranhar o formato de laicidade que é projetado a partir dos imaginários políticos. Tal como sustenta Baubérot (2007), a laicidade é um fenômeno que tem múltiplas origens e que se nutre de experiências diversas, as quais terminam por conformar modelos diversos. Esse prisma analítico nos impele a direcionar nosso olhar para casos situacionais e nos aprofundar, para além dos enquadramentos jurídicos, nas culturas políticas hegemônicas que reproduzem e produzem distintas laicidades.

Do levantamento empírico realizado através das entrevistas em profundidade com deputados nacionais, distingue-se a lógica da subsidiariedade como dispositivo de articulação e complementaridade entre as ações estatais e religiosas. Recursos materiais e simbólicos são projetados como intercâmbio dessa intersecção avaliada como virtuosa, naturalizando-se assim a presença pública da religião em geral e de seus agentes em particular.

Estamos diante de uma idiosincrasia política que reporta a uma matriz integral

(Mallimaci, 2015), para a qual o católico, o político e o nacional formam um tripé sedimentado pela história argentina. De fato, o caminho histórico condensou uma cultura política que institui o catolicismo – suas instituições e grupos, sua hierarquia, seus símbolos e suas linguagens – como provedor de legitimidade. Governantes que consultam bispos para designar ministros, legisladores que se fazem de corrente de transmissão das posturas eclesiais em temas de agenda parlamentar, candidatos que procuram sacerdotes como companheiros de fórmula eleitoral, a perdurabilidade do *Te Deum* em nível nacional que se replica no plano provincial e municipal, normativas que outorgam um *status* privilegiado ao catolicismo em relação às demais confissões religiosas, a presença de dirigentes políticos nas missas e atos oficiais da Igreja, a transmissão de cerimônias católicas nos meios de comunicação oficial, virgens entronizadas nos edifícios públicos (poderes Executivo, Legislativo, Judiciário, delegacias, universidades, hospitais, escolas, quartéis, aeroportos, praças, etc.), líderes partidários que se sentem representados por dignitários religiosos, visitas periódicas a lideranças eclesiais para discutir questões de conjuntura política são alguns indicadores de um compilado de práticas que abrange um amplo espectro dos dirigentes políticos argentinos.

O registro da diversidade religiosa não deve ser interpretado como um elemento disruptivo das cosmovisões predominantes. Não há ali indícios para pensar um processo de maior laicização e neutralidade do Estado frente a esse leque confessional variado. Ao contrário, inscreve-se em uma tendência da sua pluriconfessionalização, sob a hegemonia do catolicismo. As ini-

ciativas dos *Te Deum* pátrios com presença de múltiplos atores religiosos, os espaços reservados em dependências públicas para ícones de diversas confissões religiosas e a flexibilização no ingresso de líderes evangélicos em hospitais e cárceres sustentam a recente afirmação.

O lugar designado ao catolicismo no mapa do poder, que se materializa ao reconhecê-lo como um ator de relevância quando se debatem projetos legislativos de sensibilidade eclesial ou quando se desenham e executam políticas públicas em matéria de educação, saúde, assistência social, não é consequência da presença de quadros políticos orgânicos na instituição católica. Em outras palavras, a classe política dirigente contemporânea na Argentina não expressa um pertencimento e sociabilidade ativa no catolicismo. Não são as trajetórias nem as crenças religiosas dos legisladores as dimensões principais a contemplar para compreender os fundamentos da cultura política. Prima um catolicismo nominal, de caráter difuso, sem enquadramentos institucionais do ponto de vista religioso, mas nem por isso menos eficaz.

Em resumo, prevalece uma cultura católica arraigada nos imaginários políticos, que se condensa – e desse modo se atualiza e se reproduz – no momento de pensar a política, nos atores que a compõem e na definição das decisões a tomar. Esse catolicismo cultural, que deixa marcas indeléveis na cultura política, nos permite identificar a preeminência da religião na rede do poder, a influência de suas linguagens nos repertórios discursivos políticos e a presença de símbolos nos espaços estatais. Como reforço à dita cosmovisão, adiciona-se uma convicção: o potencial da religião não só para fortalecer o tecido social (e daí, a validação

da cogestão e interação com as diferentes áreas da gestão pública), mas também como fonte de provisão de valores morais para o funcionamento da sociedade.

Atualmente as idiossincrasias políticas não só saciam fontes religiosas. As dinâmicas político-religiosas coexistem com outras lógicas de ação política em um marco de aprofundamento democrático. Basicamente, com a mobilização e o ativismo de diferentes coletivos vinculados a direitos sexuais e reprodutivos que lutam para instalar nas agendas parlamentares e estatais uma série de reivindicações a favor da ampliação de direitos cidadãos. Tal coexistência transita por caminhos de tensões e disputas, mas também de negociações e distensões.

Nas últimas décadas, uma série de normativas aprovadas – na maioria dos casos, com resistência das instituições religiosas preponderantes – refletiu uma maior sintonização dos representantes políticos com a promoção de diferentes direitos civis. Estamos nos referindo à habilitação do casamento entre pessoas do mesmo sexo, às adoções sem restrição de índole sexual dos casais adotantes, às mudanças na identidade sexual, à permissão da ligadura de trompas e da vasectomia como práticas cirúrgicas de contracepção sem necessidade de uma autorização judicial; à ratificação do Protocolo Facultativo da Convenção para a Eliminação de Toda Forma de Discriminação Contra a Mulher – Cedaw (interpretada pelas hierarquias religiosas como um atalho para a legislação do aborto); às leis de saúde reprodutiva e educação sexual nas escolas e à distribuição da “pílula do dia seguinte” nos centros de atenção primária e hospitais públicos de todo o país. Devemos incluir também o projeto de legalização da inter-

rupção voluntária da gravidez que a Câmara de Deputados outorgou meia-sanção (129 a favor, 125 contra, 1 abstenção e 2 ausentes) em 14 de junho de 2018¹¹, mas que finalmente acabou não sendo aprovado no Senado em 9 de agosto do mesmo ano (38 votos contra e 31 votos a favor).

Claro que boa parte das legislações sancionadas no campo da saúde, família e educação atravessam distintas encruzilhadas na hora de sua implementação. O hiato existente entre tais normativas e o grau de aplicação das mesmas, responsabilidade em grande medida dos governos provinciais e municipais, dão conta da maior eficácia da influência dos poderes religiosos sobre os poderes executivos locais do que sobre os âmbitos parlamentares nacionais. Os vínculos cotidianos com os funcionários estatais – em diferentes governos e momentos históricos, a designação dos titulares das pastas sanitária, social e da educação requereu o beneplácito eclesiástico ou da crença que teria esse apoio – parecem contrastar com a lógica parlamentar, em alguns casos mais sensível às agendas construídas por organizações ativas de movimentos partidários e da sociedade civil. Esta situação de deslocamento entre normas vigentes e a demora ou a recusa de sua regulamentação ou implementação abre novas linhas de indagação sobre a cultura dominante na gestão da coisa pública, sobre as dessemelhantes eficácias dos poderes reli-

11 O projeto de lei contemplava que as gestantes tinham direito de interromper sua gravidez até a 14ª semana, inclusive, sem requerimento quanto ao motivo de sua decisão. Depois desse prazo, poderiam solicitar a interrupção da gravidez somente quando estivesse em risco de vida ou à saúde da mulher, em casos de gravidez produto de estupro e em situações de diagnóstico de inviabilidade fetal extrauterina.

giosos em suas capacidades de influenciar os âmbitos parlamentares e executivos e sobre os limiares de laicização estatal (Baubérot, 2005 e 2007).

Em contextos de intensidade democrática, sob a qual o ativismo de grupos e organizações da sociedade civil marca também presença no âmbito parlamentar, abrem-se questionamentos sobre a continuidade de uma cultura política até aqui dominante, marcada pela permeabilidade do religioso. Os processos não são lineares; as tensões

se resolverão de acordo com as capacidades e estratégias dos atores em disputa em cada conjuntura. O espaço público se projeta como o cenário onde se corporificam os debates e as expressões coletivas. Dessa maneira, estamos obrigados como pesquisadores a não perder os rastros empíricos que nos proveem de insumos para continuar construindo ferramentas teóricas que nos habilitem a interpretar o *continuum* das relações entre religião, Estado e política em nossas mutantes sociedades.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, Juan Pedro; VILLAREJO, Agustina; BRAGE, Eugenia. "Debates parlamentarios sobre la muerte digna en Argentina: los derechos de los pacientes terminales en la agenda legislativa (1996-2012)", in *História, Ciência, Saúde Manguinhos*, vol. 4, n. 4. Rio de Janeiro, 2017.
- BAUBÉROT, Jean ; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. Paris, PUF, 2007.
- _____. *Historia de la laicidad francesa*. México, El Colegio Mexiquense, 2005.
- BERGER, Peter. "Further Thoughts on Religion and Modernity", in *Journal Society*, n. 49, 2012.
- _____. *The Desecularization of the world*. Washington DC, Ethics and Public Policy Center, 1999.
- _____. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu, 1967.
- CASANOVA, José. "Religions, Secularisations, Modernities", in *European Journal of Sociology*, vol. 52, n. 3. Cambridge, 2011.
- _____. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- DE LA TORRE, Renée. "Relación de la academia latinoamericana con las academias europea y anglosajona", in *Revista Sociedad y Religión*, n. 44, vol. XXV, Dossiê "Sociedad y Religión 30 años. Interrogantes, historia y poder en la producción de conocimiento sobre el fenómeno religioso en América Latina". Buenos Aires, Ceil/Conicet, 2015.

- DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Editorial Gorla, 2008.
- EISENSTADT, Shmuel. *Multiple modernities*. Daedalus, Research Library Core, 2000.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. "Religious and Politics in Argentina. Religious influence on parliamentary decisions on sexual and reproductive rights", in *Latin American Perspectives*, vol. 43-3. Sage Publications, 2016.
- _____. "Tensiones y distensiones político-religiosas en torno a la educación sexual en Argentina", in Aldo Ameigeiras (coord.). *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires, Clacso, 2012.
- _____. "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina", in *Archives des sciences sociales des religions*, n. 146. Institut de Sciences Sociales des Religions de Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2009.
- GIORGI, Guido. "Los factores 'extra-políticos' de la carrera política: una aproximación a las sociabilidades de los ministros de la Nación en la Argentina (1854-2011)", in *Revista de Ciencia Política*, vol. 52, n. 2. Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. "Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos em espaços públicos", in Ari Oro et al. (orgs.). *A religião no espaço público. Atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz. "La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso", in *Revista Argentina de Ciencia Política*, n. 17. Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- MALLIMACI, Fortunato. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y estado*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.
- _____. *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue, 2008.
- MILOT, Micheline. *La laicidad*. Madrid, Editorial CCS, 2009.
- PARKER, Cristian. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile, FCE, 1996.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. "A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação", in Ari Oro et al. (orgs.). *A religião no espaço público. Atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley, University of California, 1986.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1984.
- WRIGHT, Pablo. "Relación de la academia latinoamericana con las academias europea y anglosajona", in *Revista Sociedad y Religión*, n. 44, vol. XXV, Dossiê "Sociedad y Religión 30 años. Interrogantes, historia y poder en la producción de conocimiento sobre el fenómeno religioso en América Latina". Buenos Aires, Ceil/Conicet, 2015.